

# Heidegger und Kuki

## Geworfenheit, Zufälligkeit und Natalität (I)

Ichirô MORI

### 1. *Aus dem Gespräch des einen Denkers mit dem anderen*

Es ist—zumindest unter uns japanischen Heidegger-Forschern—wohlbekannt, dass Heidegger in einer kleinen Schrift *Aus einem Gespräch von der Sprache* gegenüber seinem Gesprächspartner, dem „Japaner“, als „Fragender“ bereitwillig von seinen Erinnerungen an Kuki Shûzô („Graf Kuki“) berichtete. Unter seinen zahlreichen Studenten aus Japan war es Kuki, der einen besonders tiefen Eindruck bei Heidegger hinterlassen hatte.

In diesem Gespräch, das von der Möglichkeit eines produktiven Austauschs des westlichen Denkens mit dem östlichen über das Thema der Sprache handelt, fällt wiederholt das japanische Wort „*iki*“. (Heideggers Übersetzung lautet: „das Anmutende“, oder „das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens“, vgl. HGA12, S. 132f.) Kuki erscheint hier vor allem als der Autor von *Die Struktur von „iki“* („*Iki*“ no kôzô), wobei dieses Buch als das Lebenswerk des früh verstorbenen Kuki gilt. Er hatte in seinem Buch, so sagt der „Japaner“, am methodischen Leitfaden der „Hermeneutik“, die er sich von Heidegger angeeignet hatte, eine ästhetische Untersuchung des Wesens der japanischen Kunst und Dichtung unternommen. Heidegger dagegen äußert seine Vorbehalte gegenüber dem Versuch, das asiatische Denken mit Hilfe europäischer Begriffe aus der Ästhetik oder der dieser zugrundeliegenden Metaphysik zu begreifen. Angesichts der immer fortschreitenden und alles verschlingenden „Europäisierung der Erde und des Menschen“ käme es vielmehr darauf an, die Verschiedenheit und Selbstständigkeit des jeweils Anderen zu respektieren und sich in die unabsehbaren Widerklänge

untereinander zu versenken, z.B. zwischen „*iki*“ und dem griechischen Wort „*charis*“, oder zwischen „Sage“ und „*koto ba*“ (japanisches Wort für „Sprache“). Darin liegt etwas, was man die Vorlage eines „interkulturellen Denkens“ im Stile Heideggers nennen könnte.

Die solch einem „Kulturpluralismus“ innewohnende Haltung der Achtung des Anderen wirkt zwar sympathisch, in Wahrheit trägt sie aber eine den Anderen grob unterschätzende Engstirnigkeit in sich. Demnach stellt es sich so dar, dass der eigentliche Sitz der Philosophie seit den Griechen stets Europa, oder mehr noch Deutschland sei, und dieser Vorrang kann, wie sehr man auch im fernen Osten um ihre Transplantation bemüht sein mag, keinesfalls erschüttert werden. Die japanischen Wörter *iki*, *koto ba*, *iro* („Farbe“) und *kū* („das Leere“) lassen sich tatsächlich nur so erläutern, dass sie geschickt in Heideggers Denkkonzeption aufgelöst werden könnten. Wird Heideggers Philosophie durch die ostasiatischen Sprachen gerechtfertigt? Oder erhalten diese durch jene eine authentische Bestätigung? Vermutlich sowohl als auch.

Soll ein Gespräch wirklich „Ge-spräch“ (Dia-log) sein, dann muss es den Charakter gespannter „Auseinander-setzung“ haben. Es muss den agonalen Geist atmen, d.h. die Möglichkeit des Zusammenstoßes und der Feindschaft mit sich bringen. Wenn ein Gespräch wie im Kulturpluralismus derart zur Ruhe kommt, dass man das Unübersetzbare friedlich koexistieren lässt, dann handelt es sich nicht so sehr um ein echtes Ge-spräch, als vielmehr um ein bloßes Kompliment. Da Heideggers *Aus dem Gespräch von der Sprache* von einem faktisch herrschenden ungleichrangigen Verhältnis der Gesprächspartner ausgeht, und zudem die von dem Japaner erzählte Anstrengung von Kukis Denken nachträglich geschätzt wird, kann man dieses Gespräch beim besten Willen nicht als Auseinander-setzung bezeichnen. Es fällt sogar zurück in ein Scheingespräch, dessen mangelnder Wettkampfcharakter nur zu offensichtlich ist. Kukis Konzept von *iki* findet dabei allenfalls als exotisches Gewürz Verwendung. Diejenige japanische Heidegger-Rezeption, die lange Jahre diesen Un-Dialog als Glücksfall betrachtet hat, ist von Grund aus zu kritisieren.

Was ich zunächst klarstellen möchte, ist: Kuki war keiner jener Epigonen, die sich Heidegger so an den Hals warfen, dass er mit Recht sie geringschätzig abtun könnte. Kuki stand in keiner Verbindung zu jenem verkleinernden Reproduktionssystem der Kyoto-Schule; in dem Sinne aber, dass er der Heidegger-Forschung in Japan den Grundstein gelegt hat, sind wir alle seine Schüler. In seiner 1933 erschienenen epochalen Abhandlung *Philosophie der Existenz* (*Jitsuzon no tetsugaku*) hatte er das japanische Übersetzungswort für „Existenz“ eingeführt und festgelegt.<sup>1</sup> Allein schon daher ist es angemessen, Kuki als Begründer der existenzphilosophischen Forschung in Japan zu bezeichnen. Aber damit sind seine Verdienste noch nicht erschöpft. Gewiss ist *Die Struktur von „iki“* eines seiner repräsentativen Werke und kann als Klassik des modernen Japan in eine Reihe mit Nitobe Inazô's *Bushidô* oder Okakura Tenshins *The Book of Tea* gestellt werden.<sup>2</sup> Indes ist es ein anderes Werk, das sein einziges Lebenswerk genannt werden kann: *Das Problem der Zufälligkeit* (*Gûzensei no mondai*). Wenn es ein wahres Gespräch zwischen Heidegger und Kuki gibt, dann nirgend als in diesem Buch.

Das erst 1935 erschienene *Das Problem der Zufälligkeit* ist im buchstäblichen Sinne Kukis Hauptwerk. Auch die Problemstellungen von anderen wichtigen Arbeiten Kukis, z.B. *Die Struktur von „iki“*, *Reime in japanischen Gedichten*, oder *Einführung in die Literatur*, gehören in den Zusammenhang von Kukis Hauptwerk, darin das ganze Denken seines nicht so langen Lebens sich sammelt. Darüber hinaus ist *Das Problem der Zufälligkeit* fast das einzige im klassischen Sinne philosophische Buch, das das moderne Japan hervorgebracht hat. Denn dort wird mit dem behandelten Problem der Zufälligkeit eine radikale Nachprüfung der damit zusammenhängenden Grundbegriffe—Freiheit und Notwendigkeit, Sein und Nichts, Schicksal, das Absolute—gefordert, und der Autor zeigt in exemplarischer Weise an, dass das Thema der Zufälligkeit in einen *universalen* (weder ostasiatischen noch globalen!) Problemzusammenhang entwickelt wird. Es ist umso unverständlicher, dass eine so seltene Philosophie am Rande der durch Nishida Kitarô, Tanabe Hajime oder Miki Kiyoshi repräsentierten „philosophischen“ Mode der

Vorkriegszeit in Japan links liegengelassen wurde. Jedenfalls muss man es für einen Skandal halten, dass bis heute von der Seite der Heidegger-Forschung keine weitergehende Kuki-Auslegung zum Vorschein gekommen ist.

Dafür, dass *Das Problem der Zufälligkeit* so unauffällig geblieben ist, gibt es aber Gründe. Einer davon ist, dass es das beim modernen Leser meist vorhandene Bedürfnis nach „Originalität“ leider nicht befriedigt. Um genau so schaffend wie ein Künstler zu sein, darf *der* Philosoph sich nicht auf die traditionellen Gedanken berufen, sondern muss seine individuelle Denkweise eigens ausdrücken. Gemessen an dieser Phantasienvorstellung, an deren Verbreitung Nishidas Bestseller *Über das Gute* maßgeblich beteiligt war, wirkt Kukis Grundhaltung, sich immer wieder von der Geschichte der Philosophie beraten zu lassen, allzu alt. Hier entsteht leicht die Meinung, Kuki sei zwar ein bedeutender Philosophiehistoriker, aber eigentlich kein origineller Philosoph gewesen. Aber gerade Kuki, der die denkerischen Traditionen in Ost und West, von alters her bis zu seiner eigenen Zeit in höchstem Maße schätzte, war in der Lage, den in ihnen schlummernden unermesslichen Schatz der „Zufälligkeit“ zu entdecken. Für die Aneignung einer durchdringenden Anschauungskraft, die bis an die von Duns Scotus heranreicht, dessen Zufallstheorie jüngst wieder geschätzt wird, war es gewiss von großer Bedeutung, dass er die Methode der „phänomenologischen Destruktion“ bei Heidegger in Marburg erlernt hatte. Von nicht geringem Nutzen für Kukis philologischen Grundlagen wird auch gewesen sein, dass er einst von Raphael Koeber (1848–1923) den klassischen Humanismus vermittelt bekommen hatte, welcher das Niveau der im Japan der 20er Jahre herrschenden Bildungsmode mit Leichtigkeit übertraf.

Natürlich stand Kukis Behandlung des Problems der Zufälligkeit auch unter dem Einfluss der damaligen französischen Philosophie von Boutroux und Bergson. (Kuki ist auch der Begründer der japanischen Forschung zur französischen Philosophie.) Etwas von der damaligen geistigen Situation stellt auch der Umstand dar, dass Sartre, mit dem Kuki während seines Frankreichaufenthaltes in Kontakt gekommen

war, in seinen späten Jahren eine Philosophie der Freiheit vertrat, die die Zufälligkeit und Abgründigkeit der Existenz betont. Und wenn man dennoch *Das Problem der Zufälligkeit* in Rücksicht auf eine weite Perspektive sieht, darf man es so beurteilen: mit der Exposition des langhin unbeachtet gebliebene Thema des Zufalles als einer erstrangigen Sache des Denkens hat Kuki einen sonst kaum anzutreffenden Beitrag zur Philosophie in der dürftigen und finsternen Zeit des 20. Jahrhunderts geleistet.

Hier kann ich selbstverständlich keine erschöpfende Interpretation von Kukis Philosophie der Zufälligkeit geben. Dieser Aufsatz zielt darauf zu zeigen, dass ihre eigene Thematik eine tiefe Beziehung zu Heidegger aufweist, sowie, dass in *Das Problem der Zufälligkeit* der philosophische Ehrgeiz am Werk ist, die Grundphänomene von „Geworfenheit“, „Geschichtlichkeit“ und „Geschehen“ ans Licht zu bringen. Erst von dort aus können wir uns vor die weitere Aufgabe stellen lassen, zu zeigen, inwiefern Hannah Arendts Handlungstheorie, die aus anderen Gründen in enger Beziehung zu Heidegger steht, in nicht wenigen Punkten Verbindungen zur Philosophie Kukis aufweist. Solche nur scheinbar gewaltsame Verbindung des von Arendts Auseinandersetzung mit Heidegger stammenden Temporalitätsbegriffs der „Natalität“ mit dem Modalitätsbegriff der „Zufälligkeit“ dürfte dem sachlichen Verständnis beider Begriffe sehr förderlich sein. Es wird darum gehen müssen, diese drei selbstständigen Denker, die im Marburg der 20er Jahre sich begegneten, in ein dreifaches Gespräch zu bringen. Dabei werden sich Linien im Denken dieser drei zeigen, die zu verfolgen sind. Überschrieben werden kann diese Aufgabe allein durch die drei Leitworte „Geworfenheit–Zufälligkeit–Natalität“. Im folgenden soll ein erster kleiner Schritt dazu unternommen werden.

## **2. Aristoteles—der Knotenpunkt**

Kuki hielt sich in Marburg vom Herbst 1927 bis zum Sommer 1928 auf. Wahrscheinlich fällt Kukis genaue Lektüre von *Sein und Zeit*, das im Februar 1927 erschienen war, in diesen Zeitraum. Im Sommer 1927

erhielt Watsuji Tetsurô in Berlin einen entscheidenden Anstoß durch das neu erschienene Buch. Kuki war als Leser nur einer unter vielen anderen. Ich will vielmehr im folgenden meine Aufmerksamkeit darauf richten, was Kuki, der an Heideggers Vorlesungen und Seminaren teilgenommen hatte, direkt von Heidegger gelernt hat.

Im Wintersemester 1927/28 las Heidegger über Kants *Kritik der reinen Vernunft* und hielt ein Seminar über Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Seine Kantauslegung, der er sich in dieser Zeit widmete, kam 1929 mit dem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*, seine Schelling-Interpretationen in der 1936 gehaltenen Vorlesung *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* zu einem Abschluss. Zwar rekurriert Kuki in seinen Untersuchungen über die Zufälligkeit manchmal auf Schelling, aber es ist eine heikle Frage, ob die Teilnahme an Heideggers Seminar damit zusammenhängt. Denn der für Kuki wichtige Gedanke des „Urzufalls“ erscheint nicht in der *Freiheitsschrift*, der Heidegger seine Aufmerksamkeit widmete, sondern in der „positiven Philosophie“ von Schellings Spätphase, d.h. in der nachgelassenen *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*.<sup>3</sup>

Im Sommer 1928 beendete Heidegger seine so fruchtbare Tätigkeit als Professor in Marburg und kehrte an die Universität Freiburg zurück. Der krönende Abschluss dieser Tätigkeit waren die Vorlesung über *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* sowie ein Seminar zur *Physik* des Aristoteles. Mir scheint, dass Kuki hier für seine Philosophie der Zufälligkeit einen entscheidenden „Anstoß“ erhalten hat. Diese „Begegnung“ fügt sich fast zu glücklich, sodass man in Versuchung gerät, zu glauben, Heidegger habe die beiden Themen eigens für Kuki, auf den er große Stücke hielt, ausgewählt. *Die Struktur von „iki“* wäre in seinen Hauptzügen auch ohne diese schicksalhafte Fügung geschrieben worden. (An der ersten Fertigstellung des Manuskripts hatte Kuki schon in Paris, also vor der Begegnung mit Heidegger, gearbeitet.) Ohne das glückliche Treffen in Marburg aber wäre *Das Problem der Zufälligkeit* sicherlich nie entstanden. Folgende Gründe lassen sich für diese Behauptung anführen.

Zunächst ist es nicht schwierig sich vorzustellen, dass der von Heidegger in seiner Leibniz-Vorlesung im großen Stil behandelte „Satz vom Grunde“ einen tiefen Eindruck bei Kuki hinterließ. Kukis Vorgehensweise in *Das Problem der Zufälligkeit*, wo die Zufallsproblematik auf dem Weg vom logischen Zufall zum metaphysischen Zufall vertieft wird, erinnert an die Vorlesung Heideggers, die ausgehend von der im Rahmen der Urteilstheorie herrschenden Satz Wahrheit zur Dimension der Ontologie, die die Transzendenz des In-der-Welt-seins des Daseins problematisiert, fortschreitet. Und hier wie dort fungiert als Wendepunkt, von dem aus die Diskussion auf das Seinsproblem zusteuert, der auch auf die zufälligen Tatsachen angewendete Satz vom Grunde: „Nichts ist ohne Grund.“ (II, S. 45f.; HGA26, S. 135ff.) Zwar hat Heidegger den Ausdruck „Zufälligkeit“ nicht in betontem Sinne verwendet, aber gerade deshalb hat, so können wir sagen, Kuki hier die Sache seines Denkens entdeckt.

Zum Problem des „Grundes“ kehren wir später zurück. Zuvor müssen wir aber noch eine andere Entdeckung ansprechen, die fast noch entscheidender ist als Kukis Begegnung mit Leibnizens Theorie des Grundes. Kuki, der an Heideggers *Physik*-Seminar teilnahm, hatte dort die Bedeutung der aristotelischen Theorie des Zufalls entdeckt.

Vergegenwärtigt man sich den Aufbau von *Das Problem der Zufälligkeit*, so fällt auf, dass seine systematische Konstruktion im Grunde Aristoteles geschuldet ist. „*Symbebekos*, accidens, des Aristoteles entspricht dem kategorischen Zufall; *automaton*, casus, und *tyche*, fortuna, entsprechen dem hypothetischen Zufall; *endechomenon*, contingens, entspricht dem disjunktiven Zufall.“ (II, S. 15) Wie sehr sich die für Kukis Zufallstheorie so charakteristische regionale Dreiteilung in kategorischen (d.h.logisch-analytischen), hypothetischen (physisch-empirischen) und disjunktiven (metaphysisch-transzendentalen) Zufall Aristoteles verdankt, zeigt sich hier von ganz allein.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als bewege sich *Das Problem der Zufälligkeit* auf dem scholastischen Problemfeld, das durch die Urteilstheorie des damals noch die Katheder beherrschenden Neu-

kantianismus abgesteckt worden war. In Wahrheit aber enthält das Buch eine äußerst radikale Behauptung, die geeignet ist, die alten Gewissheiten zu zerschlagen. Kuki macht der Tradition der europäischen Philosophie, die, „Identität“ und „Notwendigkeit“ bevorzugt und dagegen die „Zufälligkeit“ vernachlässigt, eine Kampfansage. Für diese Tendenz im europäischen Denken, die die Zufälligkeit in der Notwendigkeit aufzulösen versucht, wird als exemplarisches Beispiel Windelbands Abhandlung *Die Lehren vom Zufall* angeführt. Zudem beruft sich diese philosophiegeschichtliche Tradition der absoluten Vorrangstellung der Notwendigkeit auf keinen anderen als Aristoteles. Kuki hat aus demselben Aristoteles, der sagte, „Es gibt keine Wissenschaft vom Zufall“, für sein philosophisches System der Zufälligkeit die besten Bestandteile extrahiert. Dieses Vorgehen kann als Musterbeispiel „phänomenologischer Destruktion“ gelten.

Selbstverständlich ist meine Behauptung, es bestehe ein Zusammenhang zwischen Kukis Aristoteles-Lektüre und seiner Teilnahme an Heideggers *Physik*-Seminar nur eine Vermutung. Solange der genaue Inhalt dieses Seminars nicht bekannt ist, muss es auch dabei bleiben. Aber Heideggers Text in Bezug auf seine damalige Aristoteles-Deutung ist schon veröffentlicht und vermag, wie schwach auch immer, etwas von diesem Zusammenhang anzudeuten. Es handelt sich dabei um den 1922 verfassten sogenannten *Natorp-Bericht*, d.h. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.

Dieser Forschungsplan, aufgrund dessen Heidegger auf das Extraordinariat an der Universität Marburg berufen wurde, erschien nach seinem Wiederauftauchen im *Dilthey-Jahrbuch*. Hans-Georg Gadamer, ein intimer Kenner des Heidegger der 20er Jahre, erinnert sich in derselben Ausgabe wie folgt: „Mir ist jetzt bei der Lektüre erst ganz deutlich geworden, warum Heidegger mich in den zwanziger Jahren, als ich in den Anfängen meiner Forschungen stand, vor allem immer auf die *Physis* des Aristoteles vereidigen wollte.“ (*Heideggers „theologische“ Jugendschrift*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* Bd. 6, 1989, S. 231.) Gadamers Ansicht nach, bildet



„[d]ie wahre Mitte des aristotelischen Denkens [...] für Heidegger die Physik“ (ibid., S.233).

Wie die Lektüre des *Natorp-Berichts* deutlich macht, hatte Heidegger geplant, nach den Behandlungen vom sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* und von der ersten beiden Kapitel des ersten Buchs der *Metaphysik* in dem der Einleitung folgenden ersten Hauptteil zu einer eingehenden Interpretation der ersten beiden Bücher und des ersten bis dritten Abschnitts des dritten Buchs der *Physik* überzugehen. Der Text enthält gewiss in Grundzüge Heideggers Interpretationen der betreffenden Passagen der *Nikomachischen Ethik* und der *Metaphysik*. Deshalb kann man ungefähr deren ausführlichen Gehalt vermuten, der teils auch in der Einleitung von Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1924/25 *Platon: Sophistes* weiter entwickelt wurde. In groben Umrissen gesagt, stellt Heidegger die theoretische Vernunft, *sophia*, und die praktische Vernunft, *phronesis*, als die beiden grundlegenden Möglichkeiten der Existenz einander gegenüber. Aus der *phronesis* wird sodann der eigentümlichen Bewegtheits- und Zeitcharakter des faktischen Lebens entnommen, und es zeigt sich, dass die *sophia*, die von Aristoteles den Vorrang zugewiesen bekommen hatte, im Zusammenhang mit einem bestimmten Seinsbegriff steht, zu dessen Kern die Vollkommenheit und Unbewegtheit zählen.

Dagegen wird im *Natorp-Bericht* nur wenig zu der *Physik* gesagt (ganz zu schweigen von der noch roheren Skizze des zweiten Teil des Forschungsplans). Auch in anderen Texten Heideggers findet sich dazu nicht viel. Aus diesem Grund zieht der viel später (1939) entstandene und in die Sammlung *Wegmarken* aufgenommene Aufsatz „Vom Wesen und Begriff der *physis*. Aristoteles, *Physik* B, 1“ unsere Aufmerksamkeit auf sich. Da dieser Text aber eine wörtliche Auslegung eines überdies begrenzten Textausschnitts darstellt, kann er uns kein Gesamtbild von Heideggers *Physik*-Interpretationen der 20er Jahre liefern. (Neuerdings ist seine im Sommersemester 1924 gehaltene Vorlesung *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* erschienen, in der sich eine weitergehende Auslegung des 3. Buchs der *Physik* befindet, aber auch wenig vom 2.

Buch. vgl. HGA18, S. 283ff.)

Aber sollten wir, bevor wir uns überstürzt der Untersuchung anderer Texte zuwenden, nicht zuerst beim *Natorp-Bericht* unser Glück versuchen? Dabei zeigt sich nämlich, dass seine Auslegung der Kapitel vier bis sechs des zweiten Buchs der *Physik* dem Aufweis des Begriffs der *phronesis* im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* ebenbürtig ist. Nachdem Heidegger gezeigt hat, dass die Vier-Ursachen-Lehre im dritten Kapitel des zweiten Buchs—d.h. die aristotelische Theorie des Grundes—aus der Problemstellung der „Herstellung“ entspringt, schreibt er folgendes:

Das [zweite] Buch ist aber zugleich (Kap. 4–6) im Hinblick auf das Faktizitäts-Problem als solches von entscheidender Bedeutung. Es wird gezeigt, wie Aristoteles unter den Titeln *tyche*, *automaton* (die bezüglich ihrer eigentlichen Bedeutung schlechthin unübersetzbar sind) die „historische“ Bewegtheit des faktischen Lebens, die Bewegtheit dessen, „was einem täglich so passiert und passieren kann“, ontologisch expliziert. Diese ontologischen Analysen sind bis heute nicht nur unübertroffen, sondern nicht einmal als solche verstanden und ausgewertet. (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: Dilthey-Jahrbuch Bd. 6, S. 266f.)

Die Aufgabe, gegenüber der gleich-gültigen Seinsweise der vorhandenen „Tatsachen“ das uns alle unausweichlich angehende „Faktum“ des Lebens in dessen eigenartigen Bewegtheit herauszustellen, stellt den Nullpunkt des jungen Heidegger dar. Er gibt dieser Aufgabe den Titel einer „Hermeneutik der Faktizität“, und teilt hier mit, eben dafür sei die aristotelische Diskussion von *tyche* und *automaton* im vierten bis sechsten Kapitel der *Physik* „von entscheidender Bedeutung“. Es ist immer noch ein Rätsel, wie diese klassischen Zufallsbegriffe von Heidegger „verstanden und ausgewertet“ wurden. Was doch uns einen Hinweis darauf gibt, ist nichts anderes als Kukis *Das Problem der Zufälligkeit*.

### 3. *Spiel des Zufalls*

Die von Heidegger als „unübersetzbar“ bezeichneten Begriffe *tyche* und *automaton* werden auch von Kuki unübersetzt stehen gelassen; die beiden griechischen Wörter überträgt er lediglich in japanische Silbenschrift. Jedenfalls ist ersichtlich, dass Kuki diese Begriffe aus der *Physik*, die von Heidegger als „im Hinblick auf das Problem der Faktizität als solches von entscheidender Bedeutung“ angesehen worden waren, seinerseits als Grundformen der „hypothetischen Zufälligkeit“ ansetzte.

Sehen wir nun genauer zu. *Automaton* und *tyche* werden beide der „zweckhaft-positiven Zufälligkeit“ zugeteilt, die für den Fall gilt, dass „zwischen zwei oder mehr Sachverhalten eine Beziehung außer einer erwarteten Zweckmäßigkeit angetroffen werden kann“ (II, S.76). Hierher ist das berühmte Beispiel aus Kapitel 30 des fünften Buchs der *Metaphysik* gehörig, wo—allerdings unter Verwendung des Ausdrucks *symbebekos*—auf die Chance verwiesen wird, dass jemand, um einen Baum zu pflanzen, ein Loch gräbt und dabei einen Schatz findet. Dabei ist die Beziehung „wenn A dann B“ eine hypothetische. Wenn die Beziehung ‚A→B‘ (nicht im bloß logischen Sinne Grund-Folge) mit einer faktischen Zweck-Mittel-Relation übereinstimmen *kann*, d.h. wenn ein „zweckloser Zweck“ (II, S.80f.) entdeckt werden kann, entsteht eine „zweckhaft-positive Zufälligkeit“. Obwohl das Loch gegraben wurde, um einen Baum zu pflanzen, schien es, als sei es gegraben worden, um einen Schatz zu heben—hier kann man ein „Zusammentreffen“ beobachten. „Im alltäglichen Leben handelt es sich bei dem größten Teil dessen, was Zufall genannt wird, um diesen zweckhaft-positiven Zufall.“ (II, S. 77)

Damit weist Kuki auf dasselbe Phänomen hin, den Heidegger als das, „was einem täglich so passiert und passieren kann“ bezeichnet hat. Diese „Bewegtheit“, die die faktische Lebenserfahrung in sich trägt, nennt man gewöhnlich „Zufall“. Aber damit ein Zufall auch als Zufall gelten kann, muss er „rar“ bzw. „selten“ sein. Demgegenüber gilt für „immer“ bzw. „zumeist“ das Schema der Notwendigkeit.

Wie unterscheiden sich aber *automaton* und *tyche*? „Beide sind

Ursache qua *symbebekos* für die Sachverhalte, die in den Bereich des Zweckmäßigen gehören.“ (II, S.89; vgl. *Physik* 2 : 5). „Der Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass bei der *tyche* der zufällige Sachverhalt mit etwas, das mit einer bestimmten ‚Absicht‘ (*prohairesis*) durchgeführt werden könnte, in Verbindung steht, wohingegen *automaton* auch auf Fälle zutrifft, bei denen es sich nicht so verhält. Das heißt, *automaton* umfasst als höherer Begriff die extensive *tyche*“ (II, S. 89f.; vgl. *Physik* 2 : 6). Aristoteles gibt dafür folgende Beispiele: Ein Stein fällt nach unten und trifft einen *gerade* vorbeigehenden Passanten (natürliches Phänomen); ein Dreifuß fällt *genau* so, dass die Fläche nach oben zeigt wie bei einem Hocker (hergestelltes Ding); ein Pferd kehrt *für sich* vom Schlachtfeld nach Hause zurück und ist unverletzt (Lebewesen). Alles das sei *automaton*. Wenn ein Gläubiger seinen Schuldner gerade dann antrifft, wenn dieser Geld erhalten hat, und die Schulden also *erfolgreich* eingetrieben werden können, und man gefragt werden kann, ob der Gläubiger absichtlich auf seinen Schuldner gewartet hat, muss man antworten, es sei *tyche* gewesen. Die *tyche* gehört nämlich zum praktischen Bereich, in dem es um das menschliche absichtsvolle Handeln (*praxis*) geht. Dagegen verweist das *automaton* im engeren Sinne auf den Sachverhalt, dass in einem Bereich, in den nichts Willkürliches einfließen kann, eine mit dem „zwecklosen Zweck“ verbundene Begegnung *von selbst* entsteht. Das „von selbst“ (*auto*) und „vergeblich“ (*maten*) entstehende „Spiel des Zufalls“ macht die „Selbst-Bewegtheit“ des *automaton* aus<sup>4</sup>.

Somit markiert die „Absicht“ die Trennungslinie zwischen *tyche* und *automaton*. Wenn es aber wirklich Absicht gibt, kommt es natürlich zu einer „zweckhaften Notwendigkeit“ und keinesfalls zur Zufälligkeit. Man kann zuerst da von *tyche* sprechen, wo zwar keine Absicht vorliegt, aber man trotzdem eines „zwecklosen Zwecks“ gewahr wird. Wenn z.B. ein amerikanisches U-Boot plötzlich auftaucht und ein japanisches Schiff rammt, um es zu versenken, muss man von Absicht sprechen; aber auch wenn es dort keinen Zweck zu geben scheint, kann die Möglichkeit prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, dass es absichtlich

durchgeführt worden sein könnte. Insofern die Möglichkeit der Vermeidung besteht, es also *Spielraum* gibt für eine willkürliche Ursache, wird eine „Fahrlässigkeit“, die zum „zufälligen“ Unfall führen, problematisiert. Hier liegt der Unterschied zu Naturkatastrophen, z.B. dass ein Mensch von einem herabfallenden Stein erschlagen wird. Nun, wenn der Unfall aufgrund der Tatsache erfolgte, dass von zuständiger Seite versäumt wurde, Maßnahmen gegen Steinschlag zu treffen, kann die Frage nach der „Vernachlässigung“ der Verantwortung greifen. Wenn jedoch niemand wegen der fahrlässigen Tötung einer bestimmten Person zur Verantwortung gezogen werden kann, ist dieser Unfall selbst natürlich ein Produkt des Zufalls. Schließlich kann nichts an Regen und Wind, die den Steinschlag herbeiführten, die Schuld auf sich nehmen. „Die sogenannte ‚Fahrlässigkeit‘ ist ein zweckhaft-positiver Zufall.“ (II, S. 85)

Der Zufall des *automaton*, der in die Welt der menschlichen Angelegenheiten einbricht, heißt *tyche*. Auch im Falle einer von einem Menschen verursachte Naturkatastrophe werden die Menschen mit einer die Willkür weit übersteigenden „Elementargewalt“ konfrontiert. Deswegen wird eine *tyche*, die etwas Gutes mit sich bringt, „Glück“ (*eutychia*), und eine, die ein Übel mit sich bringt „Unglück“ (*dystychia*) genannt (II, S. 93; vgl. *Physik* 3 : 5). Das das Glück und Unglück des Menschen beeinflussende „Schicksal“ ist so übermächtig, dass man in den Widerspruch geraten muss, von einem mit der Modalität der Notwendigkeit verknüpften Zufall zu sprechen. „Wenn der Zufall für die menschliche Existenz eine den Kern der gesamten Person betreffende Bedeutung besitzt, wird der Zufall Schicksal genannt.“ (II, S. 224)

Der als Schicksal verstandene Zufall steht in enger Beziehung zur „Geschichte“. Kuki führt als Beispiel den berühmtesten Wirbelsturm in der japanischen Geschichte an, der zweimal, in den Jahren 1274 und 1281, die ans japanische Ufer ankommende mongolische Invasionsflotte vernichtete, und der seither als *Kamikaze* („Götterwind“) verehrt worden war. „Derselbe Wirbelsturm, der an dem und dem Tag des und des Monats in dem und dem Jahr irgendwo entstand, und dessen Wahr-

scheinlichkeit durch die auf den Naturgesetzen beruhenden Meteorologie berechnet werden kann, steht in seiner einmaligen vollen Konkretion schlechthin in Frage“; hier ist von einer „Geschichte“ die Rede (II, S. 139). Im schlimmsten Fall könnte der Zusammenstoß des amerikanischen U-Boots mit dem japanischen Zivilschiff zum Ausbruch des japanisch-amerikanischen Krieg beitragen. In diesem Fall würde das Spiel des Zufalls, das die Unachtsamkeit der U-Bootsbesatzung hervorrief, zu einem unwiderruflichen „geschichtlichen Schicksal,“ oder „Geschick“. „Wo Zufälligkeit waltet, könnten kleinste Unterschiede in den Ursachen größte Unterschiede in den Folgen zeitigen.“ (II, S. 83)

Auf diese Weise droht jede Kettenreaktion vom „zwecklosen Zweck“ oder „absichtslosen Absichts“ im Sinne von „Das war eigentlich nie gewollt!“, einen unvorhergesehenen Effekt hervorzubringen. Dadurch, dass ein Apfel (oder eine Bombe) spielerisch geworfen worden war, verschärften sich die Spannungen zwischen beiden Ländern, die Konfrontationen nahmen zu, und schließlich kam es zum offenen Krieg—von einer solchen Art von Anhäufung von Unfällen sind die menschlichen Angelegenheiten voll. In der Tat ist ein Weltlauf, wo ein Anlass (z.B. Computers Akzidens) die Aktienkurse zum Einsturz bringt und es zu einer großen Krise und schließlich zum Weltkrieg führt, schon keine bloße Phantasie. Wer kann garantieren, dass die Lektion des letzten Jahrhunderts nicht zu unserem Alptraum von heute wird? Auch wenn es nicht so weit geht, ist es „einem täglich passiert“, dass zwei Menschen durch eine Laune sich treffen, sie durch eine „Schicksalsfügung“ verbunden werden, oder einer „tragischen“ Katastrophe entgegen gehen.

Wir haben uns ein wenig mit Kukis interessanter Diskussion des Zufalls bekannt gemacht. Nun wollen wir wieder zu seiner Beziehung zu Heidegger zurück. Was Heidegger in dem *Physik*-Seminar WS 1927/28, an dem Kuki teilnahm, ausführte, können wir nicht konstatieren. Dass er die Kapitel vier bis sechs des zweiten Buches behandelte, muss fraglich bleiben. (Vermutlich wurde in diesem Seminar das *dritte* Buch ausgewählt. vgl. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*.)

Es ist aber mit Sicherheit so, dass die Teilnahme Kukis an demselben Seminar ein Anlass war, sich mit der aristotelischen Theorie von der Bewegungsursache vertraut zu machen. Es ist überdies vorstellbar, dass Heidegger im Seminar, so wie es im *Natorp-Bericht* hieß, die Begriffe *tyche* und *automaton* in ihrer „entscheidenden Bedeutung für das Faktizitäts-Problem“ erwähnte und dass er den Teilnehmern einen daraus genommenen Hinweis auf die „Geschichtlichkeit der Existenz“ gab. Wie Heidegger sich erinnert, nahm Kuki an den Diskussionen im Seminar nicht direkt teil; er „schwieg“ (HGA12, S. 84). Das „Ge-spräch“ zwischen den beiden Denkern schien nicht gleich zustande gekommen zu sein. Kukis Entwurf zu einer Philosophie des Zufalls begann erst später zu reifen. Es ist aber sicher, dass Kuki sich die aristotelische Zufallstheorie, die, so Heidegger, bis dahin „nicht einmal als ontologische Analysen verstanden und ausgewertet“ worden war, für sein späteres Werk in vorbildlicher Weise angeeignet hat. Es scheint uns nicht unzulässig, darin eine produktive Antwort auf Heideggers Hinweis zu erkennen.

Im Herbst 1924, als Heidegger in der obengenannten Vorlesung das Problem „*sophia* oder *phronesis* ?“ behandelte, kam Hannah Arendt an die Marburger Universität. Sie fand dort ihr Lebensthema „*vita contemplativa/vita activa*“. Diese Beziehung zwischen Heidegger und Arendt wurde wie die zwischen Heidegger und Kuki durch Aristoteles vertieft, als wäre eine zweckhaft-positive Zufälligkeit bzw. ein Ge-schick im Spiel. Manchmal zeitigt das Spiel des Zufalls „anmutende“ (*iki-hafte*) Verbindungen.

#### 4. *Geworfenheit und Geschichtlichkeit*

Ebenso wie Hannah Arendt nicht nur eine Lieblingsstudentin Heideggers war, war Kuki mehr als nur der stille, mustergültige Student aus dem Fernen Osten. In seiner Ausarbeitung des Themas der Zufälligkeit lag die „Absicht“ einer philosophischen Auseinandersetzung mit Heidegger. Diese Auseinandersetzung ähnelt der Arendts mit Heidegger, was nicht einer gewissen *Ironie* entbehrt. Denn Heidegger, der eigentlich die Bedeutung der Begriffe *tyche* und *automaton* hätte erken-

nen müssen, legt bei seiner Behandlung von Geschichte und Geschick nicht viel Gewicht auf das Problem der Zufälligkeit. In der zweiten Hälfte der schon erwähnten Abhandlung *Philosophie der Existenz* von 1933 gibt Kuki eine Darstellung von Heideggers Philosophie. Am Ende des umgearbeiteten Textes, der unter dem Titel *Die Philosophie Heideggers* in die 1939 erschienene Sammlung *Mensch und Existenz* aufgenommen wurde, bringt Kuki seine Unzufriedenheit mit Heidegger zum Ausdruck. Seine Kritik ist darauf gerichtet, dass durch die Vernachlässigung des Zufalls der Begriff der „Geworfenheit“ nur unzureichend bestimmt werden kann. Diese berühmte Stelle sei hier zitiert:

Zwar werden die Begriffe „Geworfenheit“ oder „Schicksal“ von Heidegger nicht ganz übersehen, aber damit, dass Räumlichkeit und Mitsein kein großes Gewicht zugemessen bekommen, gerät die ontologische Bedeutung der Zufälligkeit aus dem Blickfeld. Man muss sagen, dass die Gleichsetzung des „Sein-bei“ mit „Verfallen“ der Tiefe entbehrt. Wenn das Jetzt des Seins-bei und das Jetzt des Begegnens als „ewiges Jetzt“ begriffen werden, erkühnt eben da sich die Geworfenheit zum Entwurf, sodass die Ohnmacht gegenüber dem Schicksal sich zur Über-Kraft erhebt. (III, S. 270)

Auch die Kritik Watsuji Tetsurôs, Heidegger habe die Räumlichkeit und das Mitsein unterbewertet, ist berühmt; Kuki aber verbindet denselben Kritikpunkt mit der „ontologischen Bedeutung der Zufälligkeit“. Die Betonung der Räumlichkeit als Ort der Begegnung mit einem anderen wird deshalb erforderlich, weil Kuki die Zufälligkeit als „Begegnung zweier unabhängiger Wesen“ (II, S. 120) bestimmt. „Wäre das Mitsein von Anfang bis Ende im Blick behalten worden, hätte dann nicht der ontologische Sinn der Sorge des Daseins weniger als ‚Zeitlichkeit‘ sondern als ‚Raum-Zeitlichkeit‘ aufgeheilt werden können?“ (II, S. 269) Die „Raum-Zeitlichkeit“, von der Kuki hier spricht, bedeutet das Miteinandersein, das bei der Zufälligkeit im Spiel ist. Der Tatbestand, den man vorläufig auch als „Zeit-Spiel-Raum“ bezeichnen kann, ist hier



schon gedacht. In Bezug auf die Zeitlichkeit wird die Gegenwart als „Jetzt des Begegnens“ betont, was wiederum davon abhängt, dass „der Zufall in einer gegenwärtigen Begegnung besteht“. (II, S. 210) „Die Zeitlichkeit des Zufalls ist die vom Schema ‚Jetzt‘ charakterisierte Gegenwart.“ (II, S. 209) „Die Zufälligkeit bedeutet die gegenwärtige augenblickliche Existenz.“ (III, S. 117) Die Philosophie der Zufälligkeit ist der Versuch, die Weisen des im „Jetzt-Hier“ sich ereignenden Seins bei aus einer ursprünglichen Zeitigung der Zeitlichkeit aufzuklären.

Wenn das Gewicht so sehr auf die Zufälligkeit gelegt worden wäre, dann wäre, so Kukis Überzeugung, *Sein und Zeit* bestimmt auf andere Weise geschrieben worden. Wäre Heidegger solch ein Vorschlag unterbreitet worden, hätte er ihn wahrscheinlich in Bausch und Bogen verworfen. Aber nach Erscheinen der „ersten Hälfte“ von *Sein und Zeit* arbeitete Heidegger eifrig daran, die „zweite Hälfte“ anzuschließen. In der parallel zum Aristoteles-Seminar stattfindenden Vorlesung über *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, die Kuki besuchte, ist dieses Bemühen deutlich zu erkennen. In der Analyse des Gewissens, die unter anderen wichtigen Abschnitten wohl den Untergrund von *Sein und Zeit* ausmacht, entdeckt Heidegger im Grunde des Daseins einen gähnenden Abgrund, den er im Sinne „des Grundseins einer Nichtigkeit“ (*Sein und Zeit*, 15. Aufl., 1979, S.283; 285) mehrfach fasst. Diese Frage nach dem Grund aber trieb Heidegger in seinen Leibniz-Auslegungen voran.

In dieser Phase kommt Heidegger immer wieder dazu, die mit der Existenz eng verbundene „Geworfenheit“ zu akzentuieren. In die Vorlesung vom Sommersemester 1928 ist ein Anhang mit dem Titel „Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentallontologie“ aufgenommen (vgl. HGA26, S. 196ff.). Dieser Anhang lässt eine rohe, aber etwa systematische Konzeption der Ontologie des damaligen Heideggers erkennen, als deren zentrale Thematik die „Geworfenheit“ herausgestellt wird.

Das Programm von *Sein und Zeit* ist eine „Fundamentallontologie“, die zuerst die Zeitlichkeit des Daseins als den Horizont des Seinsver-

ständnisses herausarbeitet und dann auf eine Aufklärung der Frage nach dem Sein überhaupt von seiner Temporalität her zielt. Hier aber tauchen die Schwierigkeiten auf, dass das vorgezeichnete Programm den vollen Begriff der „Metaphysik“ nicht ausschöpfen kann, und dass zudem „die faktische Existenz des Daseins“ als Bedingung des Seinsverständnisses und damit sogar „das faktische Vorhandensein der Natur“ in einer ontisch-existenziellen Schichtung verwickelt sind. Dass die Notwendigkeit der „Metontologie“—des Umschlags zur „metaphysischen Ontik“—mit ihrer Hauptproblematik des „Seienden im Ganzen“ aufs Neue thematisiert wurde, bedeutet eine Vertiefung der Einsicht in die „Geworfenheit“ bzw. „Endlichkeit“. Der Aufbau der die beiden Teile der Fundamentalontologie und der Metontologie enthaltenden Metaphysik deckt sich mit der doppelten philosophischen Idee der ersten Philosophie und der Theologie bei Aristoteles (HGA26, S. 202), sofern der Doppelcharakter der „Wissenschaft vom Sein“ und der „Wissenschaft vom Übermächtigen“ „dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit“ entspricht (HGA26, S. 13). Die Benennung „Metontologie“ ist als Ausweg gedacht, um die brennende Aufgabe, der Geworfenheit auf den Grund zu gehen, im Rahmen der Metaphysik zum Ausdruck zu bringen.

Bis hierher ist alles nur ein erster Schritt. Unser Problem ist die Verbindung mit Kuki.

Als Kuki Marburg besuchte, war Heidegger gerade mit der weiteren Ausarbeitung der Thematik der „Geworfenheit“ befasst, des Nachfolgebegriffs für den seit Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen benutzten Begriff der „Faktizität“. Damit sollte die zweite Hälfte von *Sein und Zeit* zum Abschluss gebracht werden. Mit dieser Geworfenheit-Thematik hängt auch zusammen, dass das Problem des „Grundes“ an Bedeutung gewann, und gleichzeitig damit die Frage nach dem „Nichts“ aufgeweckt wurde. Diese Problematik wird mit Rücksicht auf die Freiburger-Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* sichtbar. Das Interesse Heideggers konzentriert sich in jener Zeit auf die „Grundfrage der Metaphysik“: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (HGA9, S. 122; vgl. *ibid.*, S. 169) Es ist leicht vorstellbar, dass bei Kuki,

der sich diesem Denken Heideggers näherte, der „Sinn für die Zufälligkeit“ (II, 246) geschärft wurde. In der Einleitung zu *Das Problem der Zufälligkeit* heißt es dann: „Das Problem der Zufälligkeit ist streng genommen ein metaphysisches Problem in dem Sinne, dass es nicht von der Frage nach dem Nichts getrennt werden kann. Daraus folgt, dass es außer einer metaphysischen Philosophie keine Wissenschaft von der Zufälligkeit im eigentlichen Sinne gibt.“ (II, 10) Diese Erklärung macht deutlich, dass Kuki sich auf Heideggers Metaphysik des „Nichts“, wie sie in *Was ist Metaphysik?* zum Vorschein kommt, berufen hat. Und auch, dass die zentrale Bedeutung der „disjunktiven“ m.a.W. „metaphysischen“ Zufälligkeit, die den Höhepunkt von Kukis Zufallstheorie markiert, als „Möglichkeit des Nichtsein“ gefasst wird (II, 253 f.), kommt direkt von der eben genannten „Grundfrage der Metaphysik“ her.

Aber wenn wir die höhere Spekulation, ob der Metaphysik das Problem der Zufälligkeit zugrunde liegt, einmal beiseite lassen, können wir sagen, dass die fruchtbarsten Teile von *Das Problem der Zufälligkeit* dem „hypothetischen Zufall“, d.h. zumeist dem empirischen Zufall gewidmet sind. Tatsächlich ist dieses zweite Kapitel vom Umfang her gesehen das gewichtigste; und das, was wir gewöhnlich „Zufall“ nennen, ist die Art von Zufall, die im empirischen Horizont von Zweckhaftigkeit und Ursächlichkeit auftritt; zudem ist selbst die Bestimmung des Zufalls als „Begegnung zweier unabhängiger Wesen“ (II, S. 120; S. 122) aus dem „allgemeinen Charakter der hypothetisch-positiven Zufälligkeit“ geschöpft. Diese Umstände sind zwar äußerliche Belege, aber immerhin Belege dafür, dass das Hypothetische im ganzen Problemfeld der Zufälligkeit einen Vorrang hat. Aber noch weiter können wir sagen: während in der Logik, der Metaphysik und den Naturwissenschaften der Zufall stets in einem privativen Sinne, als „Negation“ des Notwendigen, Allgemeinen und Gesetzmäßigen verstanden wird, muss im „ereignisreichen“ Bereich der menschlichen Angelegenheiten, d.h. der Praxis, die Modalität des Zufalls erst ausdrücklich problematisch werden.

Wenn man umgekehrt den Aspekt der Zufälligkeit ausklammert, kann man noch so sehr „Handlungstheorie“ oder „Geschichtsphilosophie“

treiben, ohne dass diese Sachgebiete aufgehellt werden. Das hat Kuki im Sinn, wenn er sagt: „Die Philosophie, die von der Zufälligkeit ausgeht, kann eine wahre Geschichtsphilosophie entwickeln.“ (III, S. 115) Nur von „geschichtlichen Notwendigkeiten“ zu sprechen, bedeutet noch nicht, Geschichtsphilosophie zu treiben. „Ohne die menschliche Freiheit gibt es keine Geschichte. Die Geschichte ist nichts anderes als die Geschichte der Freiheit.“ (III, S. 100) So gesehen ist der hypothetische Zufall das Grundproblem der Geschichtsphilosophie und im weiteren Sinne auch der *politischen* Philosophie.

Deswegen ist es selbstverständlich, dass Kukis Interpretationen von *automaton* und *tyche* so ausgezeichnet sind. Die Probleme von „Geschichte“ und „Schicksal“ stammen mit Recht aus dem „empirischen Zufall“. In Heideggerschen Termini ausgedrückt: Das die eigentliche Geschichtlichkeit und sogar das Geschick des Volkes zur Reife bringende „Geschehen des Daseins“ enthält von Anfang bis Ende den Charakter der Zufälligkeit. Mit einem anderen Wort Heideggers gesagt: *Die Zufälligkeit ist der Grundcharakter des „Ereignisses“*.

Ob und inwiefern das Problem der Zufälligkeit mit dem Denken „vom Ereignis“ des späteren Heideggers zusammenhängt, müssen wir hier offen halten. Zumindest ist es offensichtlich, dass „Geschehen“ ein Schlüsselwort für Heideggers „Geschichtsphilosophie“ der 20er Jahre darstellt. Aber es ist auch wahr, dass „das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt“ (*Sein und Zeit*, S. 389) in Heideggers Diskussion der Geschichtlichkeit nur zur Hälfte gelöst ist. Diesen Punkt weiterzuverfolgen ist unsere nächste Aufgabe.

(Fortsetzung folgt)

Martin Heidegger-Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann;

HGA9: *Wegmarken*, 1976.

HGA12: *Unterwegs zur Sprache*, 1985.

HGA18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 2002.

HGA19: *Platon: Sophistes*, 1992.

HGA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1978.

HGA27: *Einleitung in die Philosophie*, 1996.

Kuki Shûzô-Gesamtausgabe (Kuki Shûzô Zenshû), Iwanami Shoten;  
II: *Das Problem der Zufälligkeit (Gûzensei no mondai)* und andere  
Ahhandlungen über die Zufälligkeit, 1980.

III: *Mensch und Existenz (Ningen to jitsuzon)* und andere Aufsätze,  
1981.

X: Vorlesung *Die phänomenologische Ontologie Heideggers* und Übungen,  
1982.

<sup>1</sup> In der zweiten Hälfte dieser Abhandlung gab Kuki eine ausführliche und maßgebende Darstellung von *Sein und Zeit*. Er hatte bereits an der Universität Kyoto 1931–32 eine Reihe von Vorlesungen über *Die phänomenologische Ontologie Heideggers* gehalten und dort eine sorgfältigere Interpretation von *Sein und Zeit* gegeben, die heute in Band 10 der Kukis Gesamtausgabe zugänglich ist. Dabei hatte Kuki außer den bis dahin veröffentlichten Texten Heideggers nicht nur einige von Kuki selber geschriebene Nachschriften von Heideggers Vorlesungen und Übungen, sondern auch die Nachschrift einer wichtigen Marburger Vorlesung benutzt: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Man kann nicht zu viel sagen, wenn man behauptet, dass damals nirgends in der Welt eine umfassendere Heidegger-Forschung stattfand, als in Japan.

<sup>2</sup> Hier verzichte ich allerdings auf eine Interpretation von *Die Struktur von „iki“*. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass dieses Buch bloß oberflächlich verstanden wird, wenn es als ein Beitrag zu den gängigen kulturvergleichenden Betrachtungen über das Wesen der japanischen Kunst und Dichtung genommen wird. Heideggers Annahme, dass Kukis Auffassung von „iki“ sich in der traditionellen Blickbahn der „europäischen Ästhetik“ bewegt, ist auch nicht zutreffend. Wenn Kuki wirklich von „Ästhetik“ und „Kunst“ spricht, heißen sie «esthétique de l'existence» und «arts de l'existence» oder «technique de soi». „Iki“ ist nämlich eine Art der nicht-neuzeitlichen ethisch-ästhetisch Enthaltsamkeit, wie sie in *Histoire de la sexualité* II und III Michel Foucaults an den Beispiele aus dem Altertum charakterisiert wird. Insofern soll *Die Struktur von „iki“* im Zusammenhang jener Kritik gegen die neuzeitliche asketische Moral wiederentdeckt werden, die mit der Genealogie Nietzsches begann und von dem späteren Foucault weiter entwickelt wurde.

<sup>3</sup> In Freiburger Vorlesung WS 1928/29 hielt aber auch Heidegger Schelling

für „eine[n] der wenigen Philosophen, der sich eine große ursprüngliche Einsicht in das mythische Dasein erarbeitet hat“. (HGA27, S. 361) Für uns ist es noch interessanter, dass Kuki in den obengenannten Vorlesungen 1931–32 eine Bemerkung gemacht hat, die sich auf seine Nachschrift von Heideggers Marburger Vorlesung berief: „Der Begriff Grund ist Schellings Wort und entspricht Heideggers Begriff der Geworfenheit“ (X, S. 130).

- <sup>4</sup> In den heutigen phänomenologischen Forschungen ist die Rede sehr gern von der „verborgenen Dimension der anonym fungierenden Ur-Passivität jenseits alles Gegensatzes Aktivität/Passivität“. Solchem groben Schema gelingt es nicht, dem elementarsten Phänomen *automaton* nachzugehen, das „einem täglich so passiert und passieren kann“. Dagegen verbirgt Kukis Zufallslehre in sich eine Möglichkeit, im Rückgang auf die aristotelische Physik den frag-würdigen Begriff „Spontaneität“ nachzuprüfen, der durch die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität ganz versteift ist. *Automaton* ist, nebenbei gesagt, dasselbe griechische Wort, aus dem einmal die von Marx zur Bezeichnung des kapitalistischen Produktionsmittels benutzte Terminologie des „Automaten“ stammt, und aus dem sodann v. Neumanns Nennung für die Rechenmaschine entspringt. Die beiden „Automatismen“ herrschen über unser ganzes Dasein. Was „gegen die Natur“ (*para physin*) geschieht, rechnet Aristoteles zu den Sonderfällen des *automaton*; z.B. die Monogenese und die Missgeburt, die der Beständigkeit des Geschlechts nicht folgen. Unsere Zeit der Technik zeugt immer wieder das „widernatürliche Von-sich-aus“ von solcher Art.
- <sup>5</sup> Neben Gadamer war auch Miki Kiyoshi ein Zeuge, den Heidegger nachdrücklich auf Aristoteles-Forschung vereidigen wollte. Als Student bekam Miki von Heidegger einen Rat: „Aristoteles auszulegen ist nämlich Geschichtsphilosophie zu studieren!“ (Miki Kiyoshi Gesamtausgabe (Miki kiyoshi Zenshû), Bd. 17, 1968, S.274) Dieser merkwürdige Vorschlag würde nicht mehr paradox klingen, wenn er im Zusammenhang des Natorp-Berichts verstanden würde. Abgesehen von Mikis *Geschichtsphilosophie*, geht es der Zufallstheorie Kukis gerade um den Weg von der Aristoteles-Lektüre zu einer Geschichtsphilosophie.

(Für die Hilfe bei der deutschen Fassung meines Aufsatzes danke ich herzlich Herrn Dr. Hans Peter Liederbach.)